ÉTUDES TRADITIONNELLES

43e Année Novembre 1938 N° 227

DOCTRINE ET MÉTHODE

Nous avons souvent insisté déjà sur le fait que, si le but ultime de toute initiation est essentiellement un, il est cependant nécessaire que les voies qui permettent de l'atteindre soient multiples, afin de s'adapter à la diversité des conditions individuelles ; en cela, en effet, il ne faut pas considérer seulement le point d'arrivée, qui est toujours le même, mais aussi le point de départ, qui est différent suivant les individus. Il va de soi, d'ailleurs, que ces voies multiples tendent à s'unifier à mesure qu'elles se rapprochent du but, et que, même avant d'y parvenir, il y a un point à partir duquel les différences individuelles ne peuvent plus intervenir en aucune façon ; et il n'est pas moins évident que leur multiplicité, qui n'affecte en rien l'unité du but, ne saurait davantage affecter l'unité fondamentale de la doctrine, qui, en réalité, n'est pas autre chose que celle de la vérité même.

Ces notions sont tout à fait courantes dans toutes les civilisations orientales : ainsi, dans les pays de langue arabe, il est passé en expression proverbiale de dire que « chaque *sheikh* a sa *tarîqah* », pour dire qu'il y a de nombreuses façons de faire une même chose et d'obtenir un même résultat. A la multiplicité des *turuq* dans l'initiation islamique correspond exactement, dans la tradition hindoue, celle des

voies du *Yoga*, dont on parle quelquefois comme d'autant de *Yogas* distincts, bien que cet emploi du pluriel soit tout à fait impropre si le mot était pris dans son sens strict, qui désigne le but lui-même ; il ne justifie que par l'extension usuelle de la même dénomination aux méthodes ou aux procédés qui sont mis en œuvre pour atteindre ce but ; et, en toute rigueur, il serait plus correct de dire qu'il n'y a qu'un *Yoga*, mais qu'il y a de multiples *mârgas* ou voies conduisant à sa réalisation.

Nous avons constaté à cet égard, chez certains Occidentaux, une méprise vraiment singulière : de la constatation de cette multiplicité de voies, ils prétendent conclure à l'inexistence d'une doctrine unique et invariable, voire même de toute doctrine dans le *Yoga* ; ils confondent ainsi, si invraisemblable que cela puisse paraître, la question de doctrine et la question de méthode, qui sont des choses d'ordre totalement différent. On ne devrait d'ailleurs pas parler, si l'on tient à l'exactitude de l'expression, d' « une doctrine du *Yoga* », mais de la doctrine traditionnelle hindoue, dont le *Yoga* représente un des aspects ; et, pour ce qui est des méthodes de réalisation du *Yoga*, elles ne relèvent que des applications « techniques » auxquelles la doctrine donne lieu, et qui sont traditionnelles, elles aussi, précisément parce qu'elles sont fondées sur la doctrine et ordonnées en vue de celle-ci, ce à quoi elles tendent étant toujours, en définitive, l'obtention de la pure Connaissance. Il est bien clair que la doctrine, pour être vraiment tout ce qu'elle doit être, doit comporter, dans son unité même, des aspects ou des points de vue (*darshanas*) divers, et que, sous chacun de ces points de vue, elle doit être susceptible d'applications indéfiniment variées ; pour s'imaginer qu'il peut y avoir là quelque chose de contraire à son unité et à son invariabilité essentielles, il faut, disons-le nettement, n'avoir pas la moindre idée de ce qu'est réellement une doctrine traditionnelle. D'ailleurs, d'une façon analogue, la multiplicité indéfinie des choses contingentes n'est-elle pas, elle aussi, com-

prise tout entière dans l'unité de leur Principe, et cela sans que l'immutabilité de celui-ci en soit aucunement affectée ?

Il ne suffit pas de constater purement et simplement une erreur ou une méprise comme celle dont il s'agit, et il est plus instructif d'en chercher l'explication ; nous devons donc nous demander à quoi peut bien correspondre, dans la mentalité occidentale, la négation de l'existence d'une chose telle que la doctrine traditionnelle hindoue. Il vaut mieux, en effet, prendre ici cette erreur sous sa forme la plus générale et la plus extrême, car c'est seulement ainsi qu'il est possible d'en découvrir la racine même ; quand elle revêt des formes plus particulisées ou plus atténuées, celles-ci se trouveront dès lors expliquées aussi « a fortiori », et d'ailleurs, à vrai dire, elles ne font guère que dissimuler, quoique d'une façon sans doute inconsciente dans bien des cas, la négation radicale que nous venons d'énoncer. En effet, nier l'unité et l'invariabilité d'une doctrine, c'est en somme nier ses caractères les plus essentiels et les plus fondamentaux, ceux-là mêmes sans lesquels elle ne mérite plus ce nom ; c'est donc bien encore, même si l'on ne s'en rend pas compte, nier véritablement l'existence même de la doctrine comme telle.

Tout d'abord, en tant qu'elle prétend s'appuyer sur la considération d'une diversité de méthodes, ainsi que nous venons de le dire, cette négation procède manifestement de l'incapacité d'aller au delà des apparences extérieures et de percevoir l'unité sous leur multiplicité ; sous ce rapport, elle est du même genre que la négation de l'unité foncière et principielle de toute tradition, à cause de l'existence de formes traditionnelles différentes, qui ne sont pourtant en réalité qu'autant d'expressions dont la tradition unique se revêt pour s'adapter à des conditions diverses de temps et de lieu, tout comme les différentes méthodes de réalisation, dans chaque forme traditionnelle, ne sont qu'autant de moyens qu'elle emploie pour se rendre accessible à la diversité des cas individuels. Cependant, ce n'est encore là que le côté le plus superficiel de la question ; pour aller davantage au

fond des choses, il faut remarquer que cette même négation montre aussi que, quand on parle de doctrine comme nous le faisons ici, on rencontre, chez certains, une incompréhension complète de ce dont il s'agit réellement ; en effet, s'ils ne détournaient pas ce mot de son sens normal, ils ne pourraient pas contester qu'il s'applique à un cas comme celui de la tradition hindoue, et que c'est même seulement dans un tel cas, nous voulons dire quand il s'agit d'une doctrine traditionnelle, qu'il a toute la plénitude de sa signification. Or, si cette incompréhension se produit, c'est parce que la plupart des Occidentaux actuels sont incapables de concevoir une doctrine autrement que sous l'une ou l'autre de deux formes spéciales, de qualité extrêmement inégale d'ailleurs, puisque l'une est d'ordre exclusivement profane, tandis que l'autre possède un caractère vraiment traditionnel, mais qui toutes deux sont spécifiquement occidentales : ces deux formes sont, d'une part, celle d'un système philosophique, et, de l'autre, celle d'un dogme religieux.

Que la vérité traditionnelle ne puisse aucunement s'exprimer sous une forme systématique, c'est là un point que nous avons assez souvent expliqué pour n'avoir pas à y insister de nouveau ; d'ailleurs, l'unité apparente d'un système, qui ne résulte que de ses limitations plus ou moins étroites, n'est proprement qu'une parodie de la véritable unité doctrinale. Au surplus, toute philosophie n'est rien de plus qu'une construction individuelle, qui, comme telle, ne se rattache à aucun principe transcendant, et qui est par conséquent dépourvue de toute autorité ; elle n'est donc point une doctrine au vrai sens de ce mot, et nous dirions plutôt que c'est une pseudo-doctrine, entendant par là qu'elle a la prétention d'en être une, mais que cette prétention n'est nullement justifiée. Naturellement, les Occidentaux modernes pensent tout autrement à cet égard, et, là où ils ne retrouvent pas les cadres pseudo-doctrinaux auxquels ils sont habitués, ils sont inévitablement désemparés ; mais, comme ils ne veulent ou ne peuvent pas l'avouer, ils s'efforcent quand même de tout faire rentrer dans ces cadres en le dénaturant, ou bien, s'ils ne peuvent y réussir, ils déclarent tout simplement que ce à quoi ils ont affaire n'est pas une doctrine, par un de ces renversements de l'ordre normal dont ils sont coutumiers. En outre, comme ils confondent l'intellectuel avec le rationnel, ils confondent aussi une doctrine avec une simple « spéculation », et, comme une doctrine traditionnelle est tout autre chose que cela, ils ne peuvent comprendre ce qu'elle est ; ce n'est certes pas la philosophie qui leur apprendra que la connaissance théorique, étant indirecte et imparfaite, n'a en elle-même qu'une valeur « préparatoire », en ce sens qu'elle fournit une direction qui empêche d'errer dans la réalisation, par laquelle seule peut être obtenue la connaissance effective, dont l'existence et la possibilité même sont quelque chose qu'ils ne soupçonnent même pas ; alors, quand nous disons, comme nous faisions plus haut, que le but à atteindre est la pure Connaissance, comment pourraient-ils savoir ce que nous entendons par là ?

D'autre part, nous avons eu bien soin de préciser, au cours de nos ouvrages, que l'orthodoxie de la doctrine traditionnelle hindoue ne devait aucunement être conçue en mode religieux ; cela implique forcément qu'elle ne saurait s'exprimer sous une forme dogmatique, celle-ci étant inapplicable en dehors du point de vue de la religion proprement dite. Seulement, en fait, les Occidentaux ne connaissent généralement pas d'autre forme d'expression des vérités traditionnelles que celle-là ; c'est pourquoi, quand on parle d'orthodoxie doctrinale, ils pensent inévitablement à des formules dogmatiques ; ils savent en effet tout au moins ce qu'est un dogme, ce qui d'ailleurs ne veut certes pas dire qu'ils le comprennent ; mais ils savent sous quelle apparence extérieure il se présente, et c'est à cela que se borne toute l'idée qu'ils ont encore de la tradition. L'esprit antitraditionnel, qui est celui de l'Occident moderne, entre en fureur à cette seule idée du dogme, parce que c'est ainsi que la tradition lui apparaît, dans l'ignorance où il est de toutes les autres formes

qu'elle peut revêtir ; et l'Occident n'en serait jamais arrivé à son état actuel de déchéance et de confusion s'il était demeuré fidèle à son dogme, puisque, pour s'adapter à ses conditions mentales particulières, la tradition devait nécessairement y prendre cet aspect spécial, du moins quant à sa partie exotérique. Cette dernière restriction est indispensable, car il doit être bien entendu que, dans l'ordre ésotérique et initiatique, il n'a jamais pu être question de dogme, même en Occident ; mais ce sont là des choses dont le souvenir même est trop complètement perdu, pour les Occidentaux modernes, pour qu'ils puissent y trouver des termes de comparaison qui les aideraient à comprendre ce que peuvent être les autres formes traditionnelles. D'un autre côté, si le dogme n'existe pas partout, c'est que, même dans l'ordre exotérique, il n'aurait pas la même raison d'être qu'en Occident ; il y a des gens qui, pour ne pas « divaguer » au sens étymologique de ce mot, ont besoin d'être tenus strictement en tutelle, tandis qu'il en est d'autres qui n'en ont nullement besoin ; le dogme n'est nécessaire que pour les premiers et non pour les seconds, de même que, pour prendre un autre exemple d'un caractère quelque peu différent, l'interdiction des images n'est nécessaire que pour les peuples qui, par leurs tendances naturelles, sont portés à un certain anthropomorphisme ; et sans doute pourrait-on montrer assez facilement que le dogme est solidaire de la forme spéciale d'organisation traditionnelle que représente la constitution d'une « Eglise », et qui est, elle aussi, quelque chose de spécifiquement occidental.

Ce n'est pas ici le lieu d'insister davantage sur ces derniers points ; mais, quoi qu'il en soit, nous pouvons dire ceci pour conclure : la doctrine traditionnelle, quand elle est complète, a, par son essence même, des possibilités réellement illimitées ; elle est donc assez vaste pour comprendre dans son orthodoxie tous les aspects de la vérité, mais elle ne saurait pourtant admettre rien d'autre que ceux-ci, et c'est là précisément ce que signifie ce mot d'orthodoxie, qui n'exclut que l'erreur, mais qui l'exclut d'une façon absolue. Les Orientaux, et plus généralement tous les peuples ayant une civilisation traditionnelle, ont toujours ignoré ce que les Occidentaux modernes décorent du nom de « tolérance », et qui n'est réellement que l'indifférence à la vérité, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut se concevoir que là où l'intellectualité est totalement absente ; que les Occidentaux vantent cette « tolérance » comme une vertu, n'est-ce pas là un indice tout à fait frappant du degré d'abaissement où les a amenés le reniement de la tradition ?

RENÉ GUÉNON.

LE DÔME ET LA ROUE

On sait que la roue est, d'une façon générale, un symbole du monde : la circonférence représente la manifestation, qui est produite par l'irradiation du centre ; ce symbolisme est d'ailleurs naturellement susceptible de significations plus ou moins particularisées, car, au lieu de s'appliquer à l'intégralité de la manifestation universelle, il peut aussi s'appliquer seulement à un certain domaine de manifestation. Un exemple particulièrement important de ce dernier cas est celui où deux roues se trouvent associées comme correspondant à des parties différentes de l'ensemble cosmique ; ceci se rapporte au symbolisme du chariot, tel qu'il se rencontre notamment, en de fréquentes occasions, dans la tradition hindoue ; M. Ananda K. Coomaraswamy a exposé ce symbolisme à diverses reprises, et encore, à propos du *chhatra* et de l'*ushnîsha*, dans un article que nous avons signalé dernièrement, et auquel nous emprunterons quelques-unes des considérations qui vont suivre.

En raison de ce symbolisme, la construction d'un chariot est proprement, tout comme la construction architecturale dont nous avons parlé dans notre dernier article, la réalisation « artisanale » d'un modèle cosmique ; nous avons à peine besoin de rappeler que c'est en vertu de considérations de cet ordre que les métiers, dans une civilisation traditionnelle, possédent une valeur spirituelle et un caractère véritablement « sacré », et que c'est par là qu'ils peuvent normalement servir de « support » à une initiation. Il y a d'ailleurs, entre les deux constructions dont il s'agit, un exact parallélisme, comme on le voit tout d'abord en remarquant que l'élément fondamental du chariot est l'essieu (*aksha*, mot identique à « axe »), qui représente ici l' « Axe du Monde », et qui ainsi

équivaut au pilier (*skambha*) central d'un édifice, auquel tout l'ensemble de celui-ci doit être rapporté. Peu importe du reste, comme nous l'avons dit, que ce pilier soit figuré matériellement ou non ; semblablement, il est dit dans certains textes que l'essieu du chariot cosmique est seulement un « souffle séparateur » (*vyâna*), qui, occupant l'espace intermédiaire (*antariksha*, expliqué comme *antary-aksha*), maintient le Ciel et la Terre en leurs « lieux » respectifs (1), et qui d'ailleurs, en même temps qu'il les sépare ainsi, les unit aussi comme un pont (*sêtu*) et permet de passer de l'un à l'autre (2). Les deux roues, qui sont placées aux deux extrémités de l'essieu, représentent alors en effet le Ciel et la Terre ; et l'essieu s'étend de l'une à l'autre, de même que le pilier central s'étend du sol au sommet de la voûte. Entre les deux roues, et supportée par l'essieu, est la « caisse » (*kosha*) du chariot, dont, à un autre point de vue, le plancher correspond aussi à la Terre, l'enveloppe latérale à l'espace intermédiaire, et le toit au Ciel ; le plancher du chariot cosmique étant carré ou rectangulaire, et son toit étant en forme de dôme, on retrouve ici la structure architecturale étudiée précédemment.

Si l'on considère les deux roues comme représentant le Ciel et la Terre, on pourrait peut-être objecter que, comme toutes deux sont également circulaires, la différence des formes géométriques qui leur correspondent le plus ordinairement n'apparaît plus dans ce cas ; mais rien n'empêche d'admettre qu'il y ait en cela un certain changement de point de vue, la forme circulaire se justifiant d'ailleurs de toute façon comme symbole des révolutions cycliques auxquelles est soumise toute manifestation, « terrestre » aussi

1. A ceci correspond exactement, dans la tradition extrême-orientale, la comparaison du Ciel et de la Terre aux deux planches d'un soufflet. L'*antariksha* est aussi, dans la tradition hébraïque, le « firmament au milieu des eaux », séparant les eaux inférieures d'avec les eaux supérieures (*Genèse* I, 6) ; l'idée exprimée en latin par le mot *firmamentum* correspond en outre au caractère « adamantin » qui est fréquemment attribué à l' « Axe du Monde ».

2. On retrouve ici très nettement les deux significations complémentaires du *barzakh* dans la tradition islamique.

bien que « céleste ». Cependant, on peut aussi, d'une certaine manière, retrouver la différence dont il s'agit, en supposant que, tandis que la roue « terrestre » est plane, la roue « céleste » a, comme le dôme, la forme d'une portion de sphère (1) ; cette considération peut sembler étrange à première vue, mais, précisément, il existe en fait un objet symbolique qui unit ainsi en lui la structure de la roue et celle du dôme. Cet objet, dont la signification « céleste » n'est nullement douteuse, est le parasol (*chhatra*) : ses côtes sont manifestement similaires aux rayons de la roue, et, comme ceux-ci s'assemblent dans le moyeu, elles se réunissent également dans une pièce centrale (*karnikâ*) qui les supporte, et qui est décrite comme un « globe perforé » ; l'axe, c'est-à-dire le manche du parasol, traverse cette pièce centrale, de même que l'essieu du chariot pénètre dans le moyeu de la roue ; et le prolongement de cet axe au delà du point de rencontre des côtes ou des rayons correspond en outre à celui de l'axe d'un *stûpa*, dans les cas où celui-ci s'élève en forme de mât au-dessus du sommet du dôme ; il est d'ailleurs évident que le parasol lui-même, par le rôle auquel il est destiné, n'est pas autre chose que l'équivalent « portatif », si l'on peut dire, d'un toit voûté.

C'est en raison de son symbolisme « céleste » que le parasol est un des insignes de la royauté ; il est même, à proprement parler, un emblème du *Chakravartî* ou monarque universel (2), et, s'il est attribué aussi aux souverains ordinaires, c'est seulement en tant qu'ils représentent en quelque sorte celui-ci, chacun à l'intérieur de son propre domaine, participant ainsi à sa nature et s'identifiant à lui dans sa fonction cosmique (3). Maintenant, il importe de remarquer que,

1. Cette différence de forme est celle qui existe entre les deux écailles de la tortue, dont nous avons indiqué le symbolisme équivalent dans une note de notre précédent article.

2. Nous rappellerons, à ce propos, que la désignation même de *Chakravartî* se rapporte aussi au symbolisme de la roue.

3. Nous avons fait allusion précédemment à la fonction cosmique reconnue à l'Empereur par la Tradition extrême-orientale ; il va de soi que c'est encore de la même chose qu'il s'agit ici ; et, en connexion avec ce que nous

par une stricte application du sens inverse de l'analogie, le parasol, dans l'usage ordinaire qui en est fait dans le « monde d'en bas », est une protection contre la lumière, tandis que, en tant qu'il représente le Ciel, ses côtes sont au contraire les rayons mêmes de la lumière ; et, bien entendu, c'est en ce sens supérieur qu'il doit être considéré quand il est un attribut de la royauté. Une remarque semblable s'applique aussi a l'*ushnîsha*, entendu en son sens primitif comme une coiffure : celle-ci a communément pour rôle de protéger contre la chaleur, mais, quand elle est attribuée symboliquement au Soleil, elle représente inversement ce qui irradie la chaleur (et ce double sens est contenu dans l'étymologie même du mot *ushnîsha*) ; ajoutons que c'est suivant sa signification « solaire » que l'*ushnîsha*, qui est proprement un turban et peut être aussi une couronne, ce qui est d'ailleurs la même chose au fond (1), est aussi, comme le parasol, un insigne de la royauté ; l'un et l'autre sont ainsi associés au caractère de « gloire » qui est inhérent à celle-ci, au lieu de répondre à un simple besoin pratique comme chez l'homme ordinaire.

D'autre part, tandis que l'*ushnîsha* enveloppe la tête, le parasol s'identifie à la tête elle-même ; dans sa correspondance « microcosmique », en effet, il représente le crâne et la chevelure ; il convient de remarquer, à cet égard, que, dans le symbolisme des diverses traditions, les cheveux représentent le plus souvent les rayons lumineux. Dans l'ancienne iconographie bouddhique, l'ensemble constitué par les empreintes de pieds, l'autel ou le trône (2) et le parasol, corres-

venons de dire sur la signification du parasol, nous ferons aussi remarquer que, en Chine, l'accomplissement des rites constituant le « culte du Ciel » était exclusivement réservé à l'Empereur.

1. Dans la tradition islamique, le turban, considéré plus spécialement comme la marque distinctive d'un *sheikh* (dans l'un ou l'autre des deux ordres exotérique et ésotérique) est désigné couramment comme *tâj el-Islâm* ; c'est donc une couronne (*tâj*), qui, dans ce cas, est le signe, non du pouvoir temporel comme celle des rois, mais d'une autorité spirituelle. Rappelons aussi, au sujet du rapport de la couronne avec les rayons solaires, la relation étroite qui existe entre son symbolisme et celui des cornes, et dont nous avons parlé dans l'article que nous avons consacré à celui-ci (n° de novembre 1936).

2. Le trône est, en tant que siège, équivalent en un sens à l'autel, celui-ci

pondant respectivement à la Terre, à l'espace intermédiaire et au Ciel, figure d'une façon complète le corps cosmique du *Mahâpurusha* ou de l' « Homme universel » (1). De même, le dôme, dans des cas tels que celui du *stûpa*, est aussi, à certains égards, une représentation du crâne humain (2) ; et cette observation est particulièrement importante en raison du fait que l'ouverture par laquelle passe l'axe, qu'il s'agisse du dôme ou du parasol, correspond dans l'être humain au *brahma-randhra* ; nous aurons à revenir plus amplement sur ce dernier point dans notre prochain article.

René Guénon.